



حوار مع الأستاذ عبد الله العروي *

مسار ذاتي

هل بالإمكان أن نبدأ الحديث بمسارك الشخصي ، طفولتك ووسط العائلي وبالأحداث والشخصيات التي تركت في نفسك عميق الأثر ؟.

أنا من عائلة كانت تعمل في الجهاز الحكومي في المغرب (المخزن)، على مستوى محلي ، وانتقلت من الجيش إلى الإدارة المدنية في منتصف القرن الماضي. تمت تسمية والد جدي " قائدا " ل " دكالة " المحيطة ب " الجديدة " . من دون أن يكون منحدرا منها. هذا ما يفسر ربما عدم تحسسي للعصب القبلي ، سيما وأنني لا اتصل في صورة خاصة بأية منطقة أو جماعة . وجدت صعوبات جمة في تضمين دراساتي التاريخية –السياسية البعد "القبلي" . مما يفسر عدم الفهم عند العديد من قرائي . فأنا بخلافهم ، أتصور من دون أي إشكال تاريخا غير قبلي للمغرب . وحتى بالنسبة للعرب ، طبقا لما عرفته في حياتي.

عانت عائلتي من جراء الأزمة التي تبعت وفاة الحاجب بـا أحمد (1900). الذي تسلم مسؤوليات الحكم بعد وفاة السلطان الحسن الأول سنة 1894 باسم مولاي عبد العزيز فتم انتزاع ممتلكاتها ، ففقدت مرتبتها الاجتماعية ، وعاشت بالتالي في حنين لماضيها المجيد . عرفت في شبابي أجواء عائلية تبينت أصداءها فيما بعد في عدد من روايات ويليام فولكنر التي أحببتها كثيرا .

أبعدت عائلتي إلى مدينة أزمور الصغيرة على الشاطئ الأطلنطي ، وهي مدينة "أزاما" عند أهل قرطاجة ، وعاصمة "برغواطة" الهراطقة ، وإحدى المدن

---

* أجرى الحوار حسان العرفاوي ، ونشر بنشرية العالم العربي في البحث العلمي MARS عدد 2 دجنبر 1993 ، ونعيد نشره هنا نظرا لأهميته وشموليته .

المغربية التي احتلها البرتغاليون في القرن الخامس عشر وحررها المجاهدون المشغوفون بخطابات "الطرق" الصوفية إنها "الصديقية " في أعمالي الأدبية.
ولدت في هذه المدينة الهادئة والحالمة ، التي اعتاشت من زراعة الحنة ومن صيد سمك "الشابل" (القريب من السردين). وما لبثت أن خربت تجارتها بعد اكتشاف الصباغات الصناعية ، وبعد أن منع بناء أحد السدود وصول الأسماك إليها إلى هذا ، كانت تعيش في هذه المدينة أقلية كبيرة من العائلات اليهودية وأربع عائلات أوربية لا غير . فقدت أمي صغيرا ، وعشت بمعية أبي ، الذي كان أقرب لأن يكون عصاميا في ثقافته ، يمتاز بفطنة نائرة وتطلع إلى العلم بالمقارنة مع الوسط الذي عاش فيه. عمل لفترة من الوقت أمين سر لأحد المشايخ في ضواحي أزمور، ثم فتح ، بعد أزمة الثلاثينات الكبرى ، متجرا للأحذية كان يعرف أن الرأسمال المتبقى للعائلة ذو طبيعة ثقافية ، فشجع أبناءه على متابعة الدراسة وسجلهم في "مدرسة الفرنسيين" ، حسبما جرت تسميتها آنذاك.

أفضال والدي علي عديدة ، وهو ما يفسر حضوره القوي في مؤلفاتي الروائية : في "اليتيم" التي تحدث فيها عن عائلتي وعن "سيبة" سنة 1900 . وفي "أوراق" التي أودعت فيها شهادات عن طفولتي ومراهقتي . أعطي عن والدي في هذين العملين صورة متعاكسة أبدو كما لو أنني ألومه على ما خصني به من حب وعلى تدليله لي ، وعلى تصويره إمكان حصولنا على السعادة بأرخص الأثمان. أصل بين تجربتي الأولى هذه وما اسميه تفاؤلي الكارثي . كل شيء عندي يبدو كما لو أننا يوم الحشر . وتتمة هذا اللقاء ستؤكد ذلك ، على الرغم من أننا لم نفقد كل شيء فعلا . ولكن يبدو كما لو أن الحنين غلب اليأس في نفسي.

المراجع الفكرية

ما هي التيارات الفكرية أو المفكرون الذين ساهموا في تأهيلك الثقافي الاحق؟

لا أعرف كيف اكتشف والدي ابن خلدون ، هو الذي لم يفز بتعليم منتظم ، لا في فاس ولا في مراكش . تابع دروس مسجد أزمور الكبير لا سيما دروس الفقيه السناني، الذي ابتعد عن "جامع القرويين" معارضا التدابير الإصلاحية التي وضعها نظام "الحماية". وحل في أزمور من دون أن يغادرها حتى وفاته. كان والدي يقرأ بصورة دائمة ، لا سيما في ساعات ما بعد الظهر الطويلة في الصيف ، طبعة قديمة صفراء من "المقدمة" قضيت مراهقتي في مناقشات شيقة للقضايا التي أثارها ابن خلدون . سواء التاريخية أو الفقهية ، بل السياسية واقعا. يمكنني التأكيد أنني عشت في وسط متحرر ، وأنني ما استطعت تمثل المناخات الورعة التي كانت تعرفها العائلات الدينية أو عائلات "الأشراف" على ما أظن ، كنت مهيئا اذن لتقبل

واعتماد وجهة نظر المفكرين العقلانيين . بعد أن عرفت ن في فترة قصيرة ، مثل غيري من المراهقين ، تأثير نيتشه البالغ علي – نيتشه (اندريه) جيد و (اندريه) مالرو. لا الذي روجه بعد سنوات أتباع هايدغر–اعتمدت في سرعة طريقة "علمية " ديكارتية وكونتية (نسبة إلى اوغست كونت) . ما لبثت أن انتهت ماركسية في باريس الخمسينات ، باريس نهاية الحرب في الهند الصينية ، باريس منديس– فرانس ، والحملات ضد الهيمنة الامريكية والامبريالية الغربية. إلا أنني أحب أن أوضح أن ماركس الذي أشير إليه هو الاقتصادي والمؤرخ ، لا المحرض ولا الايديولوجي . عرفت الأفكار الماركسية في دروس شارل مورازي ، في التاريخ الاجتماعي ، في معهد الدراسات السياسية ، في باريس ، وفي دروس ارنست لا بروس ، في "السوربون". حين أتحدث عن ماركس ، أريد الاشارة خصوصا إلى ما احتفظ به أمن فلاطون وهيغل وروسو، وإلى ما يدل إلى ماكس فيبر وشومبيتر وكاينز ، ولقد نجحت في فهم غنى فكر ابن خلدون بعد أن قضيت سنوات وسنوات في فك الرسالة التي تتضمنها مؤلفات ماركس.

افتتحت دراساتك منهجا لإعادة كتابة التاريخ ، اغتدى في رؤيته الجديدة بتملك التراث العربي–الاسلامي (دراساتك عن ابن خلدون مثلا) ، من دون أن تستسلم لإغراءات السهولة بالإنكفاء على الذات بدعوى الخصوصية . ولقد وظف أتباع الخطاب "القوموي" و "الاسلاموي" هذه الرؤية بعدما أن نزعوا عنها غناها المنهجي مدعين أنه يصعب على الرؤى الموسومة بالغربية سبر الحقيقة الثقافية للعالم العربي–الاسلامي . ماهي راهنية هذا الجدال ضمن إطار "الايديولوجية العربية المعاصرة"؟

ما توانيت في كتبي كلها عن إثارة مشكلة الموضوعية ، لا في صورة عامة مثلما علمونا ذلك في صف الفلسفة ، حين كانوا يشرحون لنا ما يفصل بين المثاليين والماديين ، بل في العلوم الانسانية تحديدا . في هذا السياق بالذات وجدت أن إسهام ماركس نافع للغاية ، لا لأننا لا نعرف نظرية للموضوعية في ثقافتنا التي تعرف بالمقابل نظرية للحقيقة والقناعة ، بل لأننا إذا كان لنا شيء ما من نظرية الموضوعية فإننا لا نقوى على الاحتفاظ به إذا ما امتنعنا عن تفسيره وفق الاشكالية الماركسية . ما أقوله هنا لا يعد فضيحة أبدا ، إذا ما تذكرنا ما قاله ماكس فيبر عن الفلسفة الالمانية . لا يمكننا خارج هذا المنظور ، فهم المشكلات التي تثيرها البنية في التاريخ وفي العلوم الاجتماعية .

عما نتكلم حين نقول "نحن" في الحاضر أو في الماضي؟ ما علينا أن نضع نصب أعيننا لكي توسم نتائج دراساتنا بالموضوعية ؟ إذا ما بقينا في إطار التقليد وما درسنا غير الشرع والاخلاق ، وتاريخ المجتمع الاسلامي، فإننا لا ندرس إلا ما درسه أسلافنا على أساس أنه يخصنا . ولا نطرح أسئلة غير التي وجدوا أنها

شرعية ويبقى موقفنا في هذه الحالة تأكيديا وتبريريا . أمامنا سبيلان فيما لو طلبنا الخروج عن هذا الاطار المحدود : السبيل الاول مقارن ، والآخر تنقيبي (حفري). نقوم في السبيل الاول ، وفي كل مرحلة من الدراسة ، بوضع تقليدنا ازاء تقليد الآخر في صورة عمدية ومعلنة ، وفي هذه العملية تصبح أسئلة الآخرين أسئلتنا ومع ذلك تبقى نتائج هذه الدراسة تأكيدية ، ولكن لتاريخ كان له أو بإمكانه أن يكون تاريخنا . السبيل الثاني تنقيبي بصورة عامة ، لأنه يهتم بالإضافة إلى الأحداث العارضة بالكلمات ، وبأصول الأفكار ، وبأنماط التصرف ، الخ ... وقد يقع غرض الدراسة في متن التقليد نفسه ، أو خارجه بعد أن جرى إزاحته أو طمره . علينا أن نسعى إليه في هذه الحالة ، وفي هذا يكمن معنى التحقيق الذي يوسع في صورة كبيرة أفق الفكر ، ويسمح للموضوعية بشق طريقها .

هذا هو معنى الخطاب في "الايديولوجية العربية المعاصرة " وفي بحوث مكملة له نشرتها في كتاب "مفاهيم" . خطابنا عن أنفسنا هو خطاب ايديولوجي بطبيعة الحال ، لأنه يبقى في إطار التقليد. هل يمكننا الإفلات من الذاتية ، والسعي إلى موضوعية تبدو لنا في التجربة نفسها مثل شرط مسبق لأي حوار مع الغير والشرط اللازم خصوصا لأي عمل فعال دافعت دائما عن فكرة مفادها أننا لو دفعنا نقدنا لايديولوجية ما ، سواء أكانت لرجل الدين ، أو لرجل السياسة ، أو للتكنوقراطي ، نصل إلى نقطة ما –نظرية ، لا نجدها في صورة مادية بينة ، مثلما توهم البعض ، أو مثلما يسألني البعض عما إذا كان التاريخ وقع في خطأ ما– ينفصل فيها وعي الذات عن الذات ويصبح وعيا للوقائع . إن مستوى الوعي النقدي هذا ، الاحتمالي وربما الممكن ، هو ما أسميته : "الماركسية الموضوعية" .الأساسي في هذه العبارة هو "الموضوعية" أما "الماركسية" فتعين في هذا المجال المسار المتبع ، ليس إلا . أما أن يأخذ المؤرخ بمسار مختلف ، فذلك شأن يقرره هو نفسه وهو قليل الأهمية ، ذلك أن الأساسي يبقى في تخطي الذاتية التي تحد الفكر والعمل في آن.

من يمكنه القول إن المشكلة ما عادت راهنة ؟ لا يعود سوء فهم كتابي إلى الترجمة العربية الضعيفة على الرغم من تصحيحاتي اللاحقة لها ن بل لأن المجتمع العربي ليس معدا بعد لمثل هذه الثورة الثقافية . إن تعيين الذات من خلال التقليد وتحديد علمي المجتمع والتاريخ بما جرى فحصه مسبقا ن وبما جرى فوزه وتشريعه من قبل القدماء ، لا يؤديان إلى الخطأ بالضرورة ، بل يمنعانا أيضا من التحلي بأية موضوعية ، سيما وأن الآخر لا يحتل أي مكان فيها . فالموضوعي ليس الحقيقي ، بل الذي جرى الاجماع عليه ، وهو التعاقدي ، وما يمكن أن يسمعه الجميع . أما الذاتي والخصوصي ، فقد يكون صحيحا ، بل مثاليا حتى ، غير أنه يبقى غير فعال ، طالما هو خارج على كل ما يخضع للتفاوض ، وللتجارة

وللتساعد ، وللقانون الدولي ، ولغير ذلك . هذه هي المخاطر التـــــي تـــهدد الذيـــن يسبحون في مياه الخصوصية.

ما هو تقييمك للاسهام الاستشراقي في دراسة المجتمعات الاسلامية ، وكيف تنظـــو إلى الاستشراق؟

الأساسي عندي هو التمييز بين الموضوعي والايديولوجي في تأليف ما أيـــا كان أصل مؤلفه . أثرت الانتباه في غير مرة إلى السحر الخـــاص الـــذي يمارســـه "علماؤنا" التقليديون على بعض المستشرقين ، والذين كدنا نسميهم بالرومانسيين لولا واقعيتهم البادية ، ولقد ذكرت غير مرة أن الاصلاح الاسلامي المعـــروف بمواقفــه الليبرالية ، والمرشح ظاهريا على الأقل لأن يلقى تفهما من الغرب ، لم يحظ غالبـــا إلا بالحيطة والحذر .

حدث لي أن انتقدت كتبا موضوعة من قبل المستشرقين ، لأنها بدت لي أنها تقــــدم تفسيرا للتقليد أشد من تفسيرات التقليديين أنفســــهم . إلا أننـــي اعـــترفت ايضـــا أن المستشرق لا يهنأ بوضعية مريحة أبدا : فهو مجبر على تعلم لغة صعبة ، وعلــــى التكيف مع ثقافة مغايرة من دون أن يتوصل ، إلا فيما نذر ، إلـــى التعـــرف علــى المستجدات في الميدان المنهجي ، ونحن نستنتج ، في واقع الحال ن أن المستشرقين يتخلفون غالبا عما عرفه زملائهم المختصون في شؤون القرون الوسطى ، أو فـــي المجالات الهندية والافريقية ، أو في الحضارات القديمة ، وكانت ملاحظاتي تتصـــل عندما كانت سلبية ، بالشأن المنهجي ، من دون أن أشكك أبدا في قناعـــات هـــذا أو ذاك ، بل على العكس من ذلك ، قمت غير مرة بتحية نزاهة من أعدهم أســـاتذتي أو زملائي ، واعتقد أن بعض هؤلاء المستشرقين ، ممن لا يحظون بسمعة حسنة بيـــن أوساط التقليديين ، خدموا الثقافة العربية أو الاسلامية أكثر من مناهضيهم ، الأقـــل منهم علما وتفكرا .

ما هي الأهلية العلمية التي تحتفظ بها الطريقة الماركسية في معرفة المجتمعــــات العربية الاسلامية ؟

إن العديد ممن عبدوا ماركس بالأمس يريدون اليوم أن يشطبوا اسمه مـــن التاريخ .وواقع الحال ، أن هؤلاء بعد أن جعلزوا من ماركس نبيا ، ينظرون إليـــه اليوم بوصفه كبش فداء ، بعد تداعي اليوتوبيا المنسوبة إليه . أما من تعـــامل معـــه كما هو ، أي مفكر من طراز روسو و سان–سيمون ، والذين أخذوا من نتاجه مـــا كان ثمرة تفكير معمق في التاريخ والاقتصاد والمجتمع ، فإنهم يعتقدون أنهم يجدون في كتابات ماركس غنى لا يقل عن الذي اكتشفوه في مؤلفات ولراس ، أو ألفريـــد مارشال ، أو بيغو الذي لانني عن مسالمة نتاجهم ، وكيف لنا أن ننسى أن مفكريـــن مثل شومبتر ، وكاينز ، وجوان روبنسون ، وغيرهم استلهموا أيضا كتابات مـاركس

ولعلنا نجد في عدد من تحليلاته ، التي غطتها تفاسير التلاميذ والاتباع شيئا يفسر ولو في صورة جزئية فتور الاقتصاد الدولي منذ عشر سنوات.

وإذا كان هذا التحليل مفيدا لدراسة المجتمع الغربي ، فلما لا يكون كذلك للمجتمع الاسلامي سيما وأنهما مجتمعان شديدا الاتصال ببعضهما البعض . أذكر في هذا السياق أن ماركس هو الذي تبين في صورة عقلانية الوتائر المختلفة لتطورات الانسانية ثقافيا واجتماعيا ، وإذا كان بسط التحليل أحيانا ، فإن الفضل يعود له حين انتزع التحليل من أسر الأساطير والخرافات ونحن نرى في عالم اليوم الكلفة الباهضة لمثل هذا العمى.

بين الشفهي والمكتوب

تقيدت كتابة تاريخ المغرب العربي والعالم العربي -الإسلامي باستغلال المصادر المكتوبة ، المدينية والنخبوية ، ألا يستحسن استكمالها بمصادر الذاكرة الجماعية والثقافة الشفويتين ؟.

لم نستغل سائر المصادر المكتوبة ، وهي ليست كلها عالمة ومدينية ، بل إن عددا منها يتصل بالأرياف والمناطق الجبيلة . إن كتابة التاريخ الحديثة كشفت أن التجدد يتأتى في غالب الأحيان من مساءلة ما سبق طرحه ، والحال أننا نعرف تقيدات في هذا المجال بالذات ، تؤكدها وتشرعها أحيانا بعض كتابات المستشرقين وموصولة بمواقف مسبقة عن "الخصوصية " حين نبقى في إطار الكتابة التاريخية التقليدية نبقى أسرى النظرية التي تؤسسها ، وهي نظرية اختصارية للغاية . هكذا نجد أسلوب العلماء والفقهاء التقليدي في التفكير أقرب ما يكون إلى نمط الفكر "الوضعي" الحديث ظاهريا . فكم من الكتب ذات العدة النقدية الهائلة يبقى دون ما كتبه الطبري نفسه؟ لا إمكان للتجدد من دون عقلية تاريخية فعلا : إلا أن العقلية هذه تتراجع أحيانا بفعل اعتبارات فقهية مغلفة تحت لفظانية قومية أو ماورائية .

إن اللجوء إلى المصادر الشفوية لن يبدل أبدا من هذه الحالة ، علينا التذكير في هذا السياق بأن المصادر المكتوبة تبقى في ثقافتنا وثيقة الصلة بأصولها الشفوية وبأننا لا نحسن استغلال المصادر الشفوية فعلا ، والنادرة غالبا ، إلا بعد تسجيلها أي بعد كتابتها بالتالي . المشكلة المنهجية التي آثرتها أعلاه تبقى قائمة . أما الذين ينتظرون نتائج مذهلة من الشفوية فهم يطلبون ذلك لاعتبارات ايديولوجية .

ونحن نراهم يقاربون هذه المصادر الشفوية على أنها التي جرى فيها تدوين شكاوى المجموعات المستغلة والمهمشة ، أي التي لا تملك القدرة على التعبير في لغة ما . فيما تعين الوثيقة المكتوبة خطاب الطبقة المسيطرة ، إنها فكرة رومانسية تعود في أصولها إلى هردر ، ونجد صداها عند ميشليه ، وتعلق ببها لوسيان فيفر

المؤسس المشارك لمدرسة "الحوليات" . من هذه المدرسة استقى المدافعـون عـن المصادر الشفوية فكرتهم . أما أنا فأفضل اللجوء إلى مفهوم "التنقيبية" فـي معناه العام ، على أن يكون ماديا وثقافيا وانتروبولوجيا . يمكننا ، لا بل يجـب أن ننتقـد التاريخ الايديولوجي دائما ، حتى حين تتحدث مادته عن أحوال الاقتصاد والمجتمـع وتعالجها ، ذلك أنها مادة مصنوعة من كتابات الماضي بعد أن غربلها التقليد . إننـا لا نقوى فعلا على تخطي هذا النقد صوب موضوعية حقة إلا بالممارسـة التنقيبيـة كما أشرنا أعلاه . من دون ، ذلك ، نقع في كتابة تاريخية مقابلة ، أي ايديولوجيـة بمقدار تلك التي نبغي معارضتها واستبدالها . والأساسي في نظري هو التمييز فـي وعيينا البحثي بين التاريخي والفقهي والماورائي ، التي تحظى بنصاب أكيد ولكـن محدود .

دعوت إلى الحيطة ، وأحيانا إلى التخلي عن دراسة الفترات التي لا نملـك عنـها وثائق -(مكتوبة) ، مثل القرون الأولى للإسلام . ما هي في نظرك قيمة المخيـال والرمزي ، وما هي قدرة المجتمعات على إعادة ابتكار - (أوكتابة) التاريخ تبعـا لحاجات التعبئة التي تعرفها في حاضرها؟ .

في ثقافتنا تتصل المادة التاريخية بالقصص والرمز . فلـو تناولنـا حكايـة تأسيس أي شيء (المسجد ، المدينة ، الطريقة الصوفية ، السلالة ، الحزب الوطنـي الخ ...) ، وفككناها ، لوجدنا فيها الأصل "القصصي"و(الرمزي) لهذا الحدث . حيـن ينقل إلينا التقليد فعلا ما ، فإنه يحوله إلى نموذج ، وهو ما تشير إليه كلمة "السـنة" في لغتنا . لهذا السبب بالذات ، وبما أن الظاهرة ناشئة مع كتابـة التـاريخ نفسـها وبادية في ثقافتنا أكثر منها في ثقافة غيرنا ، جرت الأمور بحيث يغيب الترميز مـن وعينا . علينا أن نعتبر ما ينقله إلينا التقليد على أنه "الخبر " ، وينتج عن ذلك أن مـا يرفضه هذا التقليد أو ما ينقله في صورة انتقائيـة يقـع تصنيفـه ضمـن مجـال "الأسطورة " أي ما يسمى عند الآخرين ب "التاريخ" . جرى ، كما نلاحـظ ، قلـب للمفاهيم والكلمات .

إذا عمدنا ، اليوم ، إلى معالجة الحدث الذي أكد التقليد أهليتـه علـى أنـه مجرد خرافة ، سنبدو كما لو أننا وقعنا في الذاتية ، وسنعامل في أحسـن الأحـوال كسفهاء، فنحن نعيش حالة معاكسة لثقافة الغرب التي بات للخرافة والأسطورة فيـها مكانها المعرفي ، إذ منذ أفلاطون ، وقع الإقرار بأنها تحمل في طياتها حقيقة مـا . أما الذين يسعون إلى استعمال طرق التحليل الخاصة بالأسطورة ، وتطبيقـها علـى معطيات التقليد الإسلامي ، فإنهم ، على ما يبدو ، لا يولون أهميـة كـبرى لـهذا الفارق الأساسي . فإذا كانت طريقتهم المنهجية لا تجد شرعيتها إلا في إطار نظريـة غير فقهية للتاريخ ، فإنهم يفعلون كما لو أنهم يفتتحون منزعا فقهيا جديدا بالإعتمـاد على محض المعطى التاريخي الإسلامي وإعطائه طابعا أسطوريا . إنه خطـأ فـي

"التكتيك" ، على ما يبدو لي ، ولعله يكشف عن ضعف ابيستمولوجي كامن منذ البداية .

أعتقد أن علينا التدخل في نظرية التاريخ نفسها ، مبينين أنه إذا كان ابن خلدون مؤرخا نقديا من الطراز الأول ، فإنه ظل ، على الرغم من ذلك ، أسير الحدث "المصنف" شرعيا ، ولقد منعته وضعيته المنهجية واتجاهاته الفقهية من تبين المعنى "غير المصنف" أي أننا إذ نجد في ابن خلدون شيئا من ماركس ودوركهايم وسبنسر ، فإننا لا نجد محلا لفيكو وهيجل . علينا إذن إذا طلبنا فهم ابن خلدون أن نضعه ضمن نظرية للتاريخ أكثر قابلية للفهم من نظريته .

وعندما ينتشر هذا التصور بين أوساط ممارسي البحث التاريخي الإسلامي ويتحقق في ممارستهم نفسها ، عندها فقط ، يتوصل كل واحد إلى تبين البناء الأسطوري المحيط بكل حدث مصنف في الرواية التقليدية . عندها لا نجد حاجة للنظر إلى القصص والأساطير والخرافات والايديولوجيات على أنها وقائع مراكمة على غيرها . فنحن نتبين مقادير من التخيل في كتابات الطبري وابن الجوزي وابن كثير ، أكثر مما يظن بعضهم حين يتعاملون معهم على أنهم مجرد إخباريين وضعيين .

راهن الدراسات التاريخية

ما هي الأسباب التي أدت في نظرك إلى تجدد الإهتمام بالدراسات التاريخية ولاسيما تلك التي تخص الفترة العثمانية ؟.

ليست لي أفكار واضحة في هذا الشأن ، أتصور أن يقظة هذه النزعة تهم أساسا بلاد الشام في معناها الجغرافي العام . ولعلها تعود إلى الطلاق بين الواقع الاجتماعي ، المطبوع بعد الاحتلال العثماني ، والايديولوجية العروبية التي شددت على فترات قديمة ، هي الأموية والحمدانية والايوبية . إذا كان الأمر كذلك ، أي إعادة ما قطعته الايديولوجية من أسباب التاريخ وما سعت لمحوه من الذاكرة ، فإن الظاهرة ايجابية للغاية . وقد تكون محاولة لفهم ، وربما لتخطي الطائفية التي خبرنا مساوءها كلها . على أية حال ، ستمكننا هذه المحاولات من اكتشاف وثائق جديدة وهذا ما يسعد كل الباحثين طبعا.

كيف تنظر إلى البحث التاريخي في البلاد العربية اليوم ، وما هي آفاق تطوره إذا أخذنا بعين الاعتبار تزايد التبادلات الجامعية ؟.

ما عدنا نحتاج إلى إبانة الدور الايجابي الذي توفره التبادلات الجامعية في مجال العلوم الدقيقة والاختبارية . أما في مجال العلوم الانسانية ، فإن الأمر يحتاج إلى تبين . على ما أظن وذلك يعود لصعوبة تنظيم التبادلات وتنسيق البحث فيها كيف نأمل تنظيم ذلك ، إذا كانت بلدان عدة تدعي الانتساب إلى ثقافة واحدة في

الوقت الذي تفسر فيه كل دولة منها هـذه الثقافـة تفسـيرا يناسـبها ، وإذا كـانت الجامعات الغربية مستقلة وذات قيم متفاوتة ؟، فكم من الاطروحات عن ابن خلـدون تتكرر هنا وهناك . هناك مشكلة حقيقية تعود لارتفاع عدد الطلاب الهائل ، وهـي مشكلة أصابت مصر ، ثم لبنان ، فبلدان المغرب العربي . وهي التي ربمـا تفسـر هذا الميل إلى إعطاء البحث الطابع "الفقهي" الذي نعرفه حاليا في بلداننا.

علي أن أعترف أن البحث في العلوم الانسانية ، لاسيما في علمي الاجتمـاع والتاريخ ، لم يبلغ بعد سن الرشد ، على الرغم من بعض الاسـتثناءات اللامعـة . ومن أن الحالة ليست متشابهة في البلاد العربية كلها، ويعود السبب الأساسي ، كمـا أسلفت القول إلى اعتبارات نظرية ، كما أن الفترة التي دخلنا فيها علـى مـا يبـدو تتميز بقلة الاهتمام بالشأن النظري مما لا يساعدنا على تحسين مسـتوى البحـث . هل الانتلجنسيا العربية المهاجرة قادرة على تصحيح هذا الميل السلبي ؟ هـذا مـا أتمناه ، إلا أنني أشك في ذلك ، وأنا أتبين الاعوجاجـات النفسـية التـي تفرزهـا بالضرورة الحياة في الغربة ، في حياة الأفراد.

كيف تنظر إلى الاتجاه الحالي الذي يفضل دراسة الحركات الاسلامية ، سواء علـى الصعيد الثقافي أو السياسي ؟ هل يفتح هذا آفاقا جديدة للبحث ، أم أنه يأتي علـى حساب الدراسات ، مثل الدراسات التاريخية أو الأدبية أو الأنتروبولوجية ؟ ومـا هي ، والحال هذه ، العلاقات بين مجالي السياسة والبحث؟.

لا ضرر في أن تعطي الاولوية ، في الوقت الراهن ، لدراسة هذه الظـاهرة المرشحة للتضخم على ما يبدو ، والتي يأخذها المسؤولون المسلمون أنفسهم علـى محمل الجد . أما المشكلة التي يمكننا إثارتها فذات طبيعة أخـرى ، كيـف لنـا أن ندرس هذه الظاهرة ؟ فلو كان علينا أن نحكم عليها انطلاقا من الدراسات المنجـزة لخلصنا إلى الاستنتاج التالي : بدل أن تنظر كل ممارسة بحثية (علم سياسة ، علـم اجتماع)، فقه ، حقوق ، اقتصاد ، الخ) إلى الظاهرة في صورة منفـردة ، فتفـرض عليها قوانينها ، ونتعامل معها وفق نهج مقارن ، طلبا للتعميم النظـري . وعندهـا نرى ما يجمع وما يفرق بين "الاصوليات "، والسلفيات ، المختلفـة ، سـواء فـي الماضي أو الحاضر ، نرى أن الموضوع ، أي الإسلام السياسـي المتطـرف هـو الذي يفرض طبيعته الكليانية أو التوتاليتارية المزعومة على المجال العلمـي الـذي يدرسه وإذاك نجد عالم السياسة يصبح بقدرة قادر عالم اجتماع ، والفيلسوف رجـل قانون ، والفقيه اقتصاديا ، الخ ، فيختفي مع ذلك كل هاجس تنظيري ، وحتى طلـب الدقة في استعمال المصطلحات ، وينتهي الباحث إلـى الأخـذ بمقتضـى النظـرة الخصوصية ، نظرة اولئك الذين يتظاهر بدراستهم من الخارج.

وبعد المرات القليلة التي قبلت فيها المشاركة في مؤتمرات عن الحركـات الاسلامية ، انتهيت إلى الاستنتاج أن لا أحد مهتم بـالنظرة المقارنـة كمـا لـو أن

"الأصولية" إسلامية في صورة مخصوصة ، والإسلام مؤد في صورة حتمية إلى "الأصولية" إنه موقف مسبق ، على ما أرى ، يفتقر لأية قاعدة موضوعية .

الإسلام.الثقافة المجتمع

ألا تعتقد أن إشكالية " الحداثة والأصالة" أغلقت باب التساؤل ومنعت فهم تطور مجتمعاتنا وماضيها القريب ؟.

كنا نقول ، كما سرت بنا العادة ، إنه إذا قال لك أحدهم لا يوجد يمين ولا يسار ، إنه من أهل اليمين ويحلو لي القول عمن يتحدث عن الحداثة والأصالة أنه غير حداثي ، طالما أنه يصر على طرح مشاكل تاريخية في عبارات إطلاقية بينما تعني الحداثة فقدان الإطلاقية حتى فيما يخصها هي نفسها.

يمكننا الحديث عن الحداثة والتقليد في حال المقارنة بين طورين مختلفين من مجتمع واحد . أو بين مجتمعين يحتكان للمرة الاولى. بالمقابل إذا استعملنا هذين المفهومين لدراسة مجتمع في لحظة ما من تاريخه، وإذا فعلنا ذلك بدراية فإن هذا يعني وجود مجتمعين اثنين يتعايشان في نفس المجال الجغرافي ، كما كانت عليه الحال في الوضع الاستعماري أو شبه الاستعماري . تعين الازدواجية في هذه الحالة واقعا ، وعلينا دراسة تكونه مع المؤرخين ، وبنيته مع علماء الاقتصاد والاجتماع ، ويمكن أن تثير هذه الوضعية مشاكل نفسية وأخلاقية ، بإمكاننا وصفها ودراستها بصورة منفصلة ، غير أن للبحث الموضوعي قواعده ، في سائر الحالات وهي قواعد لا تحددها مقتضيات الأخلاق أو توجيهات الايديولوجية . لا يمكننا على أية حال لا يمكننا اختصار مسائل بعينها تتداخل فيها بنى شديدة التعقيد وصعبة التبين لغير الاختصاصيين،إلى لعبة فكرية مبسطة نكتفي فيها بالقول هذا شيء ، طيب مفيد يجب ألا نفرط فيه مهما كانت الظروف ، وهذا شيء سيىء ، ضار يجب أن نتحرر منه بأي ثمن .

أن يعتمد مصلحو القرن الماضي ، غير الضليعين وغير العارفين بشؤون العالم ، على هذه النظرة الاختصارية ، فذلك أمر مفهوم ، ولا يمكننا بالتالي محاكمتهم إلا على أساس نواياهم – وهو ما سعيت إلى فعله في الايديولوجية العربية المعاصرة – . ولكن أن نطرح المشكلات ذاتها التي تنهك مجتمعاتنا ، وفق العبارات نفسها بعد قرن ، فهذا ما يؤلف في حد ذاته مشكلا حقيقيا.

فقد جرت العادة في الأوساط المشدودة إلى الأصالة على إقامة علاقة اصطناعية وآلية ، بين القيم الثقافية ، المنزوعة اليوم من قاعدتها الاجتماعية المتداعية منذ زمن بعيد ، وبين بنية اقتصادية واجتماعية مقطوعة عن القيم التي أنتجتها تاريخيا (الحرية ، الديموقراطية ، الفردانية ، التساوي في الفرص ، تحرر

المرأة الخ). عندما نقوم بهذا ، وحتى بصورة غير واعية ، فإننا نطرح قضايا محض مجردة ، تفتقر إلى أية إمكانات تطبيقية .

ومع ذلك يمكننا القول أن تحديث البنى – وهو ما نسميه "التجهيز" أو"الاستثمار" في طور ما ، أو "إعادة الترتيب" أ, "إعادة الانتشار" في طور آخر – لا يتوانى عن التحقق ، من دون أن يفوز بشرعية مناسبة له في الوقت الذي تتداعى فيه القيم التقليدية يوما بعد يوم ويتم في نفس الوقت تأكيدها بصورة عنيفة كما لو أن مداحي الأصالة يصيرون من فرط اليأس ..."أصوليين" ، وينتقمون من الواقع الذي يخدعهم باستمرار بدل أن ينصرفوا للتعبير عنه .

هل الإسلام دين مخالف تماما لغيره من الأديان فيما يخص العلاقة بين السياسي والديني ؟ وما العلاقات بين التاريخ ، الدين ، الثقافات والمجتمعات في السياق الإسلامي ؟

أي إسلام وأية ديانة ؟ ما أن نشرع في تعيين معني هذين اللفظين ننتبه إلى سوء طرح المشكلة نفسها . هل يتعلق الأمر بالتقوى والتعبد ؟ إن منطق الدراسة نفسه عند عالم الاجتماع يقوده إلى إبعاد هذه "الغيرية" المطلقة مسبقا . ذلك أن عليه عدى ذلك ، إما أن يعتنق الديانة أو أن يسكت . أم يتعلق الأمر بالمعتقد ؟ هنا وعلى العكس ، يثير الفقيه الإختلاف منذ المنطلق ، ذلك أن "النص" لا يتأكد إلا في التعارض مع ("التثليث" على سبيل المثال) . لكي نخلص إلى القول بأن الإسلام نصا وممارسة ، تاريخا ومجتمعا ، فريد من نوعه ، أي أنه عصي على سائر القوانين الملحوظة في المناخات الثقافية الأخرى ، علينا أن نقوم قبل ذلك بعدد واسع من الدراسات المقارنة والحال ، أننا لا نستند ، حتى أيامنا هذه ، إلا لمقارنة واحدة ضمنية في غالب الأحيان ونعول عليها للخروج بالاستنتاجات المعروفة ، وهي مقارنة الإسلام بالمسيحية الليبرالية والإصلاحية ، أي بما تبقى من المسيحية في مجتمع لم يعد مسيحيا في الحقيقة ، والواقع . علينا الاعتراف أن هذه المقارنة ضعيفة حتى لو انتهينا إلى الإقرار بلزومها ، أو بأولويتها ، نظرا للعلاقات الشديدة التاريخية والجغرافية بين الديانتين.

فيما يتعلق بي ، تشد انتباهي التشابهات في تطور الإسلام مع مثيلاتها في الديانات الأخرى . سواء أكانت في المناخ اليهودي –المسيحي أم لا ، وحتى في الصورة الأخيرة التي نتحدث عنها بكثرة ، ونسميها الحركة الأصولية ، مع أن العبارة لا تفهم إلا في سياق تطور النصرانية ، فأنا أرى اختلافات كثيرة وعميقة داخل الإسلام ، في الماضي أو في الحاضر ، لا تقل عن تلك التي تفصل بين الإسلام وغيره من الديانات وحين أتبين هذه الاختلافات الأخيرة أتوصل في مدى التحليل إلى الإكتشاف أنها اختلافات تعود إلى أسباب عرضية ، وأنها اختلافات في الدرجة ، فقط فإذا كان البروتستنتي الأمريكي مختلف ، في نظر الجميع ، عن

الكاثوليكي الايطالي ، وهما يعودان إلى كتاب واحد ، لماذا لا يمكننا أن نتخيل اليوم وفي صورة أوضح غدا ، أن يقوم التباين نفسه بين مسلم في المغرب العربي وآخر في الصين ؟.

ما هي في نظرك المهمة الاولى الملقاة على عاتق "المثقف الإسلامي" اليوم وكيف له أن يقف إزاء المطالب الأصولية ؟ .

ماذا تعني فعلا بعبارة "مثقف إسلامي" سيما وأنها تشترط ، على ما يبدو أن ينشغل أي مثقف منحدر من بلد إسلامي ، ومهما كانت ممارسته ، بالمصير الديني لثقافته الأصلية ، حتى لو كان فيزيائيا نوويا أو أنتروبولوجيا يدرس أحوال هنود أمازونيا ؟ من يتحدث ، وفق هذا المعنى ، عن المثقف الكاثوليكي أو الأرثوذوكسي أو البوذي . وان حدث للبعض أن يتكلم خطأ عن المثقف اليهودي ففي هذا الاستثناء إشارة مهمة .

علينا إذن أن نحدد المقصود في القول . فهناك بين المثقفين ذوي الأصل المسلم اعداد ممن لا يهتمون أبدا بهذا الجانب من الأمور ، وليست هناك أية حاجة حتى يقوموا بذلك . وهناك عدد آخر منهم ، ممن يتناولون بالدرس ، مثل عدد آخر من زملائهم غير المسلمين جوانب محددة من المجتمعات الإسلامية . هؤلاء هم ويجب أن يصبحوا أكثر فأكثر ، في عداد الأقلية ولا أتأخر عن الاعتقاد بأن هذا الأمر مؤشر دال على التحديث . فكم هو عدد اليابانيين المشغولين ب "الشؤون اليابانية" بالمقارنة مع غيرهم ممن ينشغلون بقضايا أخرى ؟، لا أعرف عددهم ، إلا أنه ليس مرتفعا على ما أظن .

إذا أدت أبحاثه بمثقف منحدر من بلد إسلامي إلى دراسة حركة تدعي العمل وفق مقتضى أفكار مستقاة من عدة الإسلام الفقهية وتفسرها على طريقتها ، وتعمل على فرضها بالقوة في بلد ناشئ الصلة بالسبيل الديموقراطي لكي يصبح الوحيد المستساغ لدى الاغلبية ، والتي تحظى لهذه الأسباب بدعم شعبي كبير ، فعلى هذا المثقف ، بوصفه مثقفا وباحثا ، أن يسعى إلى الموضوعية من دون أن تتحكم به مشاعر المودة للفقراء والمهمشين ، ولا مشاعر البغض للأنظمة القائمة والغرب الذي يقيم معه صلات متضاربة في غالب الأحيان .

قد نقع في عداد هذه الأقلية على عدد أقل من المثقفين ممن تشغلهم بصورة خاصة ، القضايا الفقهية والماورائية ، بإمكان هؤلاء أن يجدوا أنفسهم في عداد هذه الحركات الإسلامية . إلا أن عليهم في هذه الحالة أن يقدموا صياغة أكثر تبلورا من التي يقدمها السياسيون ، غير الضليعين في شؤون التقليد على الرغم من إشاراتهم الدائمة إليه . يمكننا أن نتوقع العديد من الخيبات لهؤلاء المثقفين إلا أنهم يكونون في هذه الحالة قد قدموا للثقافة وللفكر الإنساني خدمات أكيدة .

ومرة أخرى أقول ، إن هؤلاء لا يمثلون سوى أقلية ضمن أقلية ، لهذا يبدو غير لائق من قبل مثقف غير مسلم أن يسارع ، في كل مرة يلتقي فيها مثقفا من بلد إسلامي ، إلى سؤاله عن رأيه في الأصولية ، كما لو أن الكرة الأرضية موقوفة عليها. يستحسن التذكير، أمام الحديث المستساغ عن سقوط "جدار برلين " بهذه الأمثولة الظاهرة : إن حدثا ، ولو أخذ من الزمن قرنا بكامله ، لا يكفي وحده للحكم القاطع على حضارة بكاملها . لا يمكن للإسلام ، وهو الغني والمتنوع تاريخيا وثقافة ، أن يجد مصيره موصولا بحدث واحد ووحيد ، شديد التعيين في الزمان ومنحصر في المكان من يستطيع معرفة حقيقة ما يعتمل في أعماق آسيا والشرق الأوسط وافريقيا ، والذي سيرسم في مقبل الأيام وجها آخر للإسلام ، هذا الذي يعمل كل ممن يحبه ومن يبغضه ، سواء بسواء ، على تحجيمه وتحجبره في الصورة المنحسرة التي يبدو عليها اليوم.